



## シュティルナーにおける唯一者の概念

著者	成田 龍一郎
雑誌名	教育思想
巻	45
ページ	135-157
発行年	2018-03-31
URL	<a href="http://hdl.handle.net/10097/00123746">http://hdl.handle.net/10097/00123746</a>

# シュティルナーにおける唯一者の概念

成田 龍一朗

はじめに

1. ヘーゲル左派とシュティルナー
2. 時代の終焉と超克
  - (1) 古代人
  - (2) 新人
  - (3) 自由人
    - (A) 政治的自由主義
    - (B) 社会的自由主義
    - (C) 人間的自由主義
3. 唯一者の概念
  - (1) エゴイズムと自己性
  - (2) 力
  - (3) 唯一者

はじめに

本稿の目的はマックス・シュティルナー (Max Stirner, 1806-1856)<sup>1</sup>の主著『唯一者とその所有』(以下、『唯一者』と略記)を中心として、シュティルナーの思想の中心概念である唯一者の概念の考察をすることにある。まず、シュティルナーの思想の内容について触れる前に、その思想の立ち位置を俯瞰的に見ていきたい。シュティルナーはヘーゲル哲学の中に育ち、ヘーゲル哲学の完成後、それを乗り越えようとしていったヘーゲル左派/青年ヘーゲル派に分類される思想家である。哲学的にはヘーゲル左派に分類されるシュティルナーだが、その思想内容はざっと挙げるだけでも、実存主義やニヒリズム、個人主義、アナーキズム、反教育学などに分類されている。その一つ

---

<sup>1</sup> 本稿でのシュティルナーからの引用は主として Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Leipzig, 1892 (以下、EE と略記)による。引用文からの訳出に際しては、片岡啓治訳『唯一者とその所有』上・下、現代思潮新社、2013、を参考にしつつ適宜変更を加えた。なお、引用箇所の意味内容を明瞭にするために、〔 〕で適宜補足を加えた。

一つのテーマに沿ったシュティルナーの研究は本稿の範囲を逸脱するが、シュティルナーの思想の最大の特徴は、これらの広範なテーマをそれぞれの言語/理論の枠組みで語ったのではなく、すべて一貫した思想で語ったことにある。シュティルナーの著『唯一者』は「理論は曲がりくねり、時に飛躍し、さらに悪いことには自家撞着に陥ることもままあり」<sup>2</sup>や、「シュティルナーの本が難解なのは、直線的な展開がないから」<sup>3</sup>などと時に評価される。これはシュティルナーが彼の結論、つまり彼の思想とその証明との区別を明確につけていなかったことによる。つまり、彼は近代的な仕方であれば彼岸のものに対する批判と唯一者の証明を分けて行うべきであったが、唯一者の証明をしていないままに唯一者の概念を前提として、彼岸のものに対して批判を向けているのである。しかし、これはシュティルナーの思想の欠点にはなりえない。結果的にシュティルナーの思想は一貫性を担保しており、そうである以上、その一貫性を踏まえた上でシュティルナーの思想を評価すべきである。とはいえ、シュティルナーが唯一者という概念を発見するに至ったのは彼岸なるものに対する批判を通過したことにある。本稿では『唯一者』の構成に従って考察しつつも、唯一者の思想について、一貫性を担保していることを明らかにする形で考察する。そして、唯一者の概念が明らかにされることにより、シュティルナーに独自の人間形成論が示唆されることになる。

## 1. ヘーゲル左派とシュティルナー

レーヴィットはシュティルナーを含めたヘーゲル左派の名前を挙げ、彼らを「ヘーゲル哲学の本来的な遺産継承者であるが、その彼らは、ヘーゲルのキリスト教的な哲学は完全に終わってしまった、とはっきり自覚していた」<sup>4</sup>と指摘した。ここでヘーゲル哲学は要するに現実と哲学の宥和として明らかにされる。彼は理性と信仰を、神と人間を、キリスト教と国家を宥和させた。この反動として現れたのがヘーゲル左派ということができよう。彼らは現実をそのようには見なかった。ヘーゲル左派に共通して見られる哲学は

---

<sup>2</sup> 大沢正道『個人主義 シュティルナーの思想と生涯』青土社、1988年、99頁。

<sup>3</sup> David McLellan, *The young Hegelians and Karl Marx*, London, 1969, P.119. D.マクレラン著、宮本十蔵訳『マルクス思想の形成—マルクスと青年ヘーゲル派』ミネルヴァ書房、1971年、193頁。

<sup>4</sup> Karl Lowith, *Von Hegel zu Nietzsche : Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Zürich, 1941, S.64. カール・レーヴィット著、三島憲一訳『ヘーゲルからニーチェへ——十九世紀思想における革命的断絶(上)』岩波文庫、2015年、131頁。

ヘーゲルが宥和したものを切り離したものである、ということが出来るかもしれない。そして、それを最も徹底的に行ったのがシュティルナーである。レーヴィットは「マルクスとキルケゴールによる攻撃は、ヘーゲルが結び付けたものをふたたび切り離すことになった」<sup>5</sup>とし、「マルクスはヘーゲルの政治哲学を批判の対象とし……それに対してキルケゴールの攻撃はヘーゲルにおける哲学的キリスト教に向けられていた」<sup>6</sup>と評し、ヘーゲル左派の最も偉大な哲学者としているが、その影に隠れてシュティルナーはヘーゲルの政治哲学においても、哲学的キリスト教においても彼なりの仕方ではヘーゲルが宥和したものを切り離している。レーヴィットはシュティルナーをあまり評価していないが、このことはレーヴィット自身が自らの著作の随所でシュティルナーとマルクスの、そしてシュティルナーとキルケゴールの類似性を指摘していることから明らかである。また、住吉の理解によれば、「《ヘーゲル左派》の共通の関心は総じていえば、この〔ヘーゲル哲学の〕絶対的に合理主義的な精神をいかに天空の高みより此岸に降ろし、人類に内面化させあげくには人間理性の勝利として実現させるかという点にあった」<sup>7</sup>ということになるが、徹底的に此岸に立ち続け、このような中で唯一「近代合理主義批判の萌芽ともいえる議論点を抽出・提起するに至る」<sup>8</sup>シュティルナーは、最もヘーゲル左派らしい哲学者といえるし、他のヘーゲル左派がヘーゲル左派の中に留まる中で、唯一ヘーゲル哲学の終焉を終焉たらしめた、という点ではヘーゲル左派とは一線を画している、と評価することができるであろう。この評価という点に関しては「ヘーゲル思想圏の生きた空気を吸いつつ、自身も身をおいた青年ヘーゲル派の共通の了解をめぐりだして、その上で、この思想圏を超えようとするものであった」<sup>9</sup>と評価する滝口と住吉の評価は結果的に見事に一致している。そして、シュティルナーの切り離す方法、ヘーゲル哲学を終焉たらしめた方法、それが『唯一者』の冒頭に書かれた「私は私の事柄を無の上にすえた(Ich hab' Mein Sach' auf Nichts gestellt)」<sup>10</sup>ということである。つまり、ヘーゲルが私の事柄としたもののほぼすべてが私の事柄

---

<sup>5</sup> Ebd., S.153. 同上書、324 頁。

<sup>6</sup> Ebd., S.153. 同上書、324 頁。

<sup>7</sup> 住吉雅美「マックス・シュティルナーの近代合理主義批判（1）」『北大法学論集』42(2)、503-553 頁、1991 年、511 頁。

<sup>8</sup> 同論文、511 頁。

<sup>9</sup> 滝口清栄『マックス・シュティルナーとヘーゲル左派』理想社、2009 年、131 頁。

<sup>10</sup> EE, S. 12. 上 5 頁。

ではなかったのである。

シュティルナーは自分自身を含めた私の事柄を無の上に置いた。その結果、多くの事柄が無へとかえされる中で、シュティルナーが見つけ出した事柄、無にかえしきれなかった事柄が唯一者である。しかし、この唯一者は簡単に見つけ出せるものではない。「私の事柄を無の上にすえる」という文は明快でありながらそれだけに具体性を帯びてこない。シュティルナーはこれを一個一個を無の上に置いていくことで実現した。シュティルナーのその思索は「一の神秘的本質(mysteriöses Wesen)として、神的なるもの(Göttliche)として、最初は神(Gott)として、ついでは人間なるもの(Mensch)(人間性(Menschlichkeit)、ヒューマニティー(Humanität)、人類(Menschheit))として求められてきた。それは、個別的なるもの、究極なるもの、唯一者として見出されるのだ」<sup>11</sup>という一文を書くに至った。彼は、神や類的存在としての人間など、全方位に批判を向け、無に帰していき、唯一者を発見した。そして、この一文からは、ヘーゲルやフォイエールバッハの先に、自らの思想を位置づけていることが読み取れるであろう。

## 2. 時代の終焉と超克

本章では『唯一者』第一部の第二章「古い時代の人間・新しい時代の人間」を見ていこう。シュティルナーは時代を古い時代と新しい時代にわけている。古い時代はキリスト教以前の時代であり、新しい時代はキリスト教以降の時代である。このように二つに時代を分けつつも、シュティルナーは古い時代の人間、すなわち「古代人(Die Alten)」と新しい時代の人間、すなわち「新人(Die Neuen)」に次いで三つ目でもう一つの人間を挙げている。それが「自由人(Der Freie)」である。

### (1) 古代人

シュティルナーは古代人に対して、『『古代人にとって、この世界は一個の真理(Wahrheit)だった』とフォイエールバッハはいう』<sup>12</sup>ことに対し、それを認めながらも『『その一個の真理の偽・真性の背後に至るべく努めて、ついに彼らは実際にそこまで至りついた』という重要な但し書きを加えるのを忘れて』<sup>13</sup>とする。古代人にとって、目の前に広がる素朴な世界は真理であっ

---

<sup>11</sup> EE, S. 285. 下 135 頁。

<sup>12</sup> EE, S. 25. 上 21 頁。

<sup>13</sup> EE, S. 25. 上 21 頁。

た。他方、「古代人が真実と認めたものに、キリスト者は、空なる虚偽の烙印を押す」<sup>14</sup>のである。ここでの問題となるのは「ではどうして、その古い時代から新しい時代が、この否むべくもない逆転が生まれえたか」<sup>15</sup>ということである。その理由をシュティルナーは先のフォイエルバッハに対する「但し書き」に見出している。すなわち、「古代人は、自らの真理を一個の虚偽と化することに向かって営々と務めてきた」<sup>16</sup>ゆえであると説明している。古代人にとって目の前の世界は、「非力な自我はその前に額づかねばならぬ」<sup>17</sup>ものであった。この世界を克服しようとしてきたがゆえに、そして「他者とのつながりの重くまつわるしがらみから人間を解き放とう」<sup>18</sup>としてきたがゆえに、「彼らはいつには、国家の解体と私的なものすべての偏愛に至りついた。共同体、家族、等々は、まさに自然的紐帯として、自らの精神的自由を狭める煩わしい妨げ」<sup>19</sup>でしかなくなったのである。

## (2) 新人

古代人にとって、真理はあくまで目の前の世界である。では、新人にとって真理とはなにか。シュティルナーは、それを精神(Geist)と答える。すなわち、「先には『古代人にとって、世界は一個の真理だった』と述べたのに対し、この度は、『新人にとって、精神は一個の真理だった』と言わねばならない」<sup>20</sup>のである。これは、どのような考えに基づくものなのか。それは、古代人がこの目の前の世界から逃れようとしていたのと変わらない。「精神が、事物の背後に至りつくとはまさに、事物を超えて立つことであり、事物の絆から自由になるとき、精神は、一個の奴隷状態を脱した彼岸的な自由な精神となる」<sup>21</sup>のであり、それゆえにキリスト者は精神を信仰するのである。この信仰によって、「君の精神こそは、君における永遠なるもの・真実なるものである。肉体とはただこの世の仮住居、捨てられもすればあるいは他の何かである。

そもそも、キリスト教はどのように完成されたのか、つまり自由な精神と

---

<sup>14</sup> EE, S. 25. 上 22 頁。

<sup>15</sup> EE, S. 26. 上 22 頁。

<sup>16</sup> EE, S. 26. 上 22 頁。

<sup>17</sup> EE, S. 25. 上 22 頁。

<sup>18</sup> EE, S. 34. 上 32 頁。

<sup>19</sup> EE, S. 34. 上 32-33 頁。

<sup>20</sup> EE, S. 34. 上 33 頁。

<sup>21</sup> EE, S. 37. 上 36 頁。

なったのか。シュティルナーは宗教改革によって「心性(Herz)そのものとともに取り組み、以後、心性はたちまちにして——非キリスト教的になっていった」<sup>22</sup>と指摘している。こうして「心性は、日々非キリスト教的になりまざるにつれて、もと自らをみたしてくれたその内容を失い、ついには、空ろな親愛(Herzlichkeit)、全き一般的な人間愛(Menschenliebe)、人間一般の愛、自由の意識、『自意識(Selbstbewußtsein)』の他は、何もとどめぬまでになってしまった」<sup>23</sup>のである。当初は「心さえキリスト者らしければ、頭はよろしくやってもかまわない」<sup>24</sup>とされていた、つまり、キリスト者のふりをしていればそれでよかったのだが、ルターによって心性までもキリスト教らしくなったのである。これによって、キリスト者は、この目の前である世界ではなく、天上に思いをはせることになった。そして、「キリスト教が、不毛に、死に絶えて無内容になった」<sup>25</sup>のである。ここでいう「無内容」とは、この目の前の世界にとって、という理解でよいであろう。もはやこれによって、我々が「身体髪膚をそなえる生身の人間を愛すること」<sup>26</sup>は『純粋な』親愛、『理論的関心』に対する裏切り」<sup>27</sup>にまでなってしまうのだ。なぜか、我々は「人間一般、人間という理念(Idee)ではない」<sup>28</sup>からだ。シュティルナーはこの世界観を徹底的に否定していく。すなわち、「キリスト者の愛する精神とは無である。あるいは、精神とは一個の一虚偽(Lüge)」<sup>29</sup>であり、私の事柄ではないからだ。この論理展開はシュティルナーの思想の根本的な枠組みである。つまり、多くの者が理想とする概念・理念は、「私」を包摂しているようで全く違う。「私」はその理念や概念にはなりえないのだ。ではなぜ、我々は、ここでいうキリスト教的な精神になりえないのだろうか。それには精神がどこから来たのかを考えねばならない。このキリスト教が真なるものとしてまつりあげた精神、「この精神的世界(geistige Welt)は、どこから精神にやってくるのか」<sup>30</sup>。シュティルナーはこれに対し「精神それ自体より他のどこがあ

---

<sup>22</sup> EE, S. 35. 上 34 頁。

<sup>23</sup> EE, S. 35. 上 34 頁。

<sup>24</sup> EE, S. 35. 上 33 頁。

<sup>25</sup> EE, S. 35. 上 34 頁。

<sup>26</sup> EE, S. 36. 上 35 頁。

<sup>27</sup> EE, S. 36. 上 35 頁。

<sup>28</sup> EE, S. 36. 上 35 頁。

<sup>29</sup> EE, S. 36. 上 35 頁。

<sup>30</sup> EE, S. 38. 上 38 頁。

ろうか！」<sup>31</sup>と答える。「精神は、自らの精神世界を創出しなければならない」<sup>32</sup>のである。では、この最初の創出はどこからなされるのか。「最初の創造は『無から』現れねばならない」<sup>33</sup>とシュティルナーはいう。なぜこういえるのか。「君は一つの思索を思索する・つまり持つより前に、思索することはないから」<sup>34</sup>である。つまり、精神は「君」の中からは起こらない。それなのに、キリスト者は「君が精神とは異なる何ものであることを、いかにも快く感ずる」<sup>35</sup>のであり、「精神は、君の理想であり、及ばざるもの、彼岸(das Jenseitige)となる」<sup>36</sup>のである。このような者に対してシュティルナーは「君は、君自らに生きず、君の精神に、そして精神の所産たるもの・すなわち理念に生きているのだ」<sup>37</sup>という。しかし、「純粋な精神として存在すべき精神は彼岸的なものであらざるをえない」<sup>38</sup>のである。つまり、自らが作り出したものに過ぎないのに、自らのものとは認めずにそれを自ら以上のものとして、絶対的なものとして、純粋なるそれを追い求めることをシュティルナーは批判するのである。自らが絶対的なものとし続ける限り、それが自分のものとなることはないのである。

このキリスト教批判に次いで批判されたのがフョエルバッハである。シュティルナーはフョエルバッハの哲学を「神の教義に等しいものである」<sup>39</sup>とする。「人間の本質は、人間の最高存在(höchstes Wesen)である」<sup>40</sup>と述べるフョエルバッハに対して、シュティルナーは「フョエルバッハは、キリスト教の全内容を引っつかもうとする」<sup>41</sup>のであり、「彼岸(das Jenseits)を此岸(das Diesseits)たらしめようとする」<sup>42</sup>と指摘している。神ではなく人間を賛美したフョエルバッハに対してシュティルナーは「私は、神でもなければ人間一般でもなく、最高存在でもなければ私の本質でもない」<sup>43</sup>と批判す

---

<sup>31</sup> EE, S. 38. 上 38 頁。

<sup>32</sup> EE, S. 39. 上 38 頁。

<sup>33</sup> EE, S. 41. 上 41 頁。

<sup>34</sup> EE, S. 41. 上 42 頁。

<sup>35</sup> EE, S. 42. 上 42 頁。

<sup>36</sup> EE, S. 42. 上 42 頁。

<sup>37</sup> EE, S. 41. 上 41 頁。

<sup>38</sup> EE, S. 42. 上 43 頁。

<sup>39</sup> EE, S. 42. 上 43 頁。

<sup>40</sup> EE, S. 43f. 上 44 頁。

<sup>41</sup> EE, S. 43. 上 44 頁。

<sup>42</sup> EE, S. 43. 上 44 頁。

<sup>43</sup> EE, S. 44. 上 45 頁。



る。つまり、フォイエルバッハは神を絶対的存在としてきたように人間を絶対的存在としたが、その類的存在なる人間においても「私」ではないのである。

このような論理展開を、シュティルナーはあらゆるものにあてはめて、批判をしていく。その批判とは、「世界等々のごとくに、最初に現実存在(Existenz)と見なされたものが、単なる幻としてあらわれ、真実に現実存在するものこそむしろ本質」<sup>44</sup>であるとされるようになり、あるものが「神聖・永遠であり、それは聖なるもの・永遠なるもの」<sup>45</sup>とされ、「君は、君がこの聖なるものによってみたされ導かれる者であるならば、自身聖化される」<sup>46</sup>という枠組みと、その枠組みに対するそれら聖なるもの(das Heilige)は彼岸のものでしかないという批判である。シュティルナーは神聖なものとしては、「たとえばまず第一に『聖精神』であり、また真理も神聖であり、さらに、正義、法、善なるもの、帝王、結婚、公共の福祉、秩序、祖国、等々」<sup>47</sup>であると言う。

また、シュティルナーは次のように述べている。

人間よ、君の脳中には亡霊が徘徊している。君は狂者を一人、余分に抱えているのだ！君は大いなる事を空想し、君のために在るところの一の全的な神々の世界、君を招命する一の精神の王国、君をさし招く一つの理想を思い描く。君は一つの固定観念(eine fixe Idee)を持っているのだ。<sup>48</sup>

この一文からはシュティルナーがすべての固定観念を「亡霊(Spuk)」として、「狂者(Sparren)」として見ていたことが分かる。シュティルナーは固定観念のすべてをキリスト教と同じ論理展開で無にかえす。「今日、ただ今、すべて、宗教とよばれぬ何があるうか。『愛の宗教』、『自由の宗教』、『政治的宗教』、要するにあらゆる熱狂がそうであり、事實はまたその通りなのだ」<sup>49</sup>、というように。

さらに、シュティルナーの批判はこのような通俗的に神聖とされるものにとどまらない。シュティルナーは狂気には「自己否定(Selbstverleugnung)」が共

---

<sup>44</sup> EE, S. 52. 上 54 頁。

<sup>45</sup> EE, S. 47. 上 49 頁。

<sup>46</sup> EE, S. 47. 上 49 頁。

<sup>47</sup> EE, S. 54 f. 上 58 頁。

<sup>48</sup> EE, S. 55. 上 58 頁。

<sup>49</sup> EE, S. 61. 上 65 頁。

通している」<sup>50</sup>とし、これに金銭欲などの「不純なるもの」も含める。「自己否定者は聖なる者と聖ならぬ者を問わず、同じ歩みをたどらねば」<sup>51</sup>ならぬとするのである。そして、シュティルナーが「新人」の中で最後に批判の対象としたのが「教権秩序(Hierarchie)」であった。この「教権秩序」を中心にシュティルナーは「教育」を調教(Dressur)として非難したのであり、シュティルナーが教育を中心テーマとして扱ったことが読み取れる。

### (3) 自由人

さて、『唯一者』の第一部第二章でシュティルナーが古代人、新人と節を分けたあと、それと並べて設けたのが「自由人」である。だが、シュティルナーはこの自由人は古代人や新人と並列したものではないという。すなわち、「自由人とは要するに、『新人』の中でもより新しいあるいはもっとも新しいというにすぎず、ここに特別な区分を設けるのは、単に彼らが現在に属し」<sup>52</sup>ているからであるとする。シュティルナーにとってそれまでの自由主義はキリスト者の時代を超えていないのである。この自由人はシュティルナーによってさらに三つに分けられている。それはすなわち、政治的自由主義(der politische Liberalismus)、社会的自由主義(der soziale Liebrakismus)、人間的自由主義(der humane Liberalismus)である。政治的自由主義は(もちろん「政治的」と留保しているシュティルナーの意図を見逃すことはできないが)、通常我々が理解する自由主義を想起すればよいであろう。社会的自由主義とは共産主義や社会主義であり、人間的自由主義はあとで詳述するが、徹底的に近代的な意味での自由が排除されるべきとする立場である。森はこのような区分は、19世紀に入ってようやく自由主義が需要されたドイツにおいて当時「自由主義がもはや矛盾のない一つの理念の表明ではなく、分裂しその内部に党派性をはらんだ政治的なイデオロギーの証言」<sup>53</sup>として捉えられると指摘しているが、それでも「シュティルナーの自由主義の扱いは奇妙である」<sup>54</sup>としている。シュティルナーの区分は当時の自由主義理解の範囲を超えていたのである。なぜシュティルナーはこのような分類をしたのか。「[シュティルナー

---

<sup>50</sup> EE, S. 73. 上 78 頁。

<sup>51</sup> EE, S. 73 f. 上 79 頁。

<sup>52</sup> EE, S. 117. 上 130 頁。

<sup>53</sup> 森政稔「アナーキズムの自由と自由主義の自由——シュティルナーとフョエルバッハのばあい」『現代思想』22(5)、232-250 頁、1994 年、234 頁。

<sup>54</sup> 同上、234 頁。

にとって)『自由主義』を特徴づけるものは何かというと、それは『精神の支配』である」<sup>55</sup>と見る森の洞察は間違っていないだろう。ここにおいても先にふれた枠組みが同様に現れるのである。シュティルナーにとってすべての国家は「我々連帯する者のうちに、人間の尊厳を知り『人間』として連帯する人々の一つの共同体」<sup>56</sup>に過ぎず、そのような国家においては、「我々は単に人間であるに過ぎない」<sup>57</sup>のである。結局、このような国家は「プロテスタンティズムの第二の様相以外の何ものでも」<sup>58</sup>ない。つまり、このことによって「[私の持つ] 特殊利益が求められてはならず、万人の普遍的利益が追及さるべし」<sup>59</sup>とされ、「国家のための犠牲が合言葉」<sup>60</sup>となるのである。そうであるからこそ、自由人は新しい時代を超えていないといえるのである。

### (A) 政治的自由主義

では、政治的自由主義から見ていこう。さて、今我々が生きる「日本」という名の国家も政治的自由主義である。我々はすべての国民が平等に自由な権利を有しており、皆が皆最大限にその自由を謳歌しているように考えがちである。シュティルナーはこのような政治的自由主義にどのような批判を向けたのであろうか。彼はそれを『宗教的自由(*religiösen Freiheit*)』と完全に平行するもの」<sup>61</sup>とする。また、彼は宗教的自由を「宗教喪失ではなく、信仰の内化であり、神との直接的交通の謂いなのだ」<sup>62</sup>とする。そして、これと同様に政治的自由においても「国家が一つの聖なる重大事であり、国家は、それがこの者の心の要件であり、根本問題であり、彼自身の事柄である」<sup>63</sup>ように強いるものであるという。では、我々が得ていると信じている自由とは何であるのか。シュティルナーは『個人の自由』(*die "individuelle Freiheit"*)なるものも、もろもろの行為が完全に自らのものとなる、全き自由な自己規定を意味するものではなく、要は誰か個人には従属しない、ということ在意

---

<sup>55</sup> 同上、234 頁。

<sup>56</sup> EE, S. 118. 上 131 頁。

<sup>57</sup> EE, S. 118. 上 131 頁。

<sup>58</sup> EE, S. 127. 上 141 頁。

<sup>59</sup> EE, S. 119. 上 132 頁。

<sup>60</sup> EE, S. 119. 上 132 頁。

<sup>61</sup> EE, S. 127. 上 141 頁。

<sup>62</sup> EE, S. 127. 上 141 頁。

<sup>63</sup> EE, S. 127. 上 141 頁。

味するに過ぎないのだ」<sup>64</sup>という。では、我々は何に対して従属するのか。それは「法」である。我々は「ただ法(Gesetz)にだけしか責任をもたない」<sup>65</sup>のであり、ゆえに「人はかくて、あらゆる形の法において奴隷化されるのだ」<sup>66</sup>という。ゆえに、「自由となったのは、個々の人間——そしてこれのみが人間そのものののだが——ではなく、市民」<sup>67</sup>であるという。

そして、この政治的自由主義は資本主義と緊密に結びついている。つまり、「人倫の要件、合法性の要件等々のみが人間を支配すべきであるということ」が原則であるならば、……自由な競争(freie Konkurrenz)が行われねばならぬ、ということだ」<sup>68</sup>。つまり、我々の服従すべきは国家や法のみであって、他者ではない。ゆえに自由な競争が起こるということだ。そして、そこに生きる者は資本主義から離れて生活することは許されない。すなわち、「自由な競争が意味するところは、各人が他者に立ち向かい、自分を押し出し、戦ってもよい、というより以外の何ごとでもない」<sup>69</sup>中で、競争を強いられるのである。

しかし、シュティルナーはこれを、いわゆる平等な機会が与えられた競争だとは認めない。生まれながらにして我々は所有者(der Besitzende)と非所有者(der Nichtbesitzende)、資本家と労働者に分けられる。さらに、「市民階級(Bürgertum)は、その本質ともっとも密接にかかわる一のモラルを承認する。そのモラルの第一の要求は、堅実な勤め、正直な仕事にいそしみ、道徳的な品行を守る、ということ」<sup>70</sup>であるからして、市民、すなわち所有者は非所有者にもこれを強いるのである。かくして、非所有者は、「国家を所有者の保護権力(Schutzmacht)」<sup>71</sup>と見なし、「搾取するだけ」<sup>72</sup>の存在としか見なされなくなるのである。

そもそも、「市民階級が拠りどころとしているのは、ただこのこと、つまり法的根拠だけ」<sup>73</sup>なのである。彼らの所有は法によって認められている。つ

---

<sup>64</sup> EE, S. 128. 上 142 頁。

<sup>65</sup> EE, S. 128. 上 142 頁。

<sup>66</sup> EE, S. 130. 上 144 頁。

<sup>67</sup> EE, S. 132. 上 147 頁。

<sup>68</sup> EE, S. 130. 上 145 頁。

<sup>69</sup> EE, S. 130. 上 145 頁。

<sup>70</sup> EE, S. 134. 上 149 頁。

<sup>71</sup> EE, S. 137. 上 152 頁。

<sup>72</sup> EE, S. 137. 上 152 頁。

<sup>73</sup> EE, S. 136. 上 152 頁。

まり、彼らの所有は法や国家によって認められているに過ぎない。

ここからシュティルナーは「国家は——労働の奴隷制(Sklaverei der Arbeit)の上に成り立っている。もし、労働が自由となるならば、そのとき国家は消失してしまうのだ」<sup>74</sup>というのである。つまり、非所有者が支配しているものから脱しようとした時、政治的自由主義に基づく国家は機能しなくなる。かくして、社会的自由主義が検討される必要が出てくるのである。

## (B) 社会的自由主義

次に、社会的自由主義を見ていこう。社会的自由主義は「所有(Haben)もしくは『所有物(Habe)』において、人は不平等」<sup>75</sup>であることから発する。そのため「社会的自由主義の結論するところは、何びとも所有をしてはならぬ」<sup>76</sup>ということであり、「ひとり社会のみが所有をなしうる」<sup>77</sup>のだとする。なぜこれが自由主義になるのか。シュティルナーは「〔政治的自由主義には〕他者がその個人的権力のうちに所有しているものからの自由が、つまり『個人的所有』(das “persönliche Eigentum”)からの自由が欠けている。ゆえに、我々〔社会的自由主義〕は個人的所有を廃絶する」<sup>78</sup>のであり、これゆえに自由主義と位置づけるのである。つまり、政治的自由主義は「個人の命令と恣意からの解放は行ってくればしたもの……事態の偶然性とも呼ばれるべき、あの恣意だけは依然残りつづけた」<sup>79</sup>のであり、この偶然性を排除するものとして社会的自由主義が起こったのである。社会的自由主義にとっては「労働は我々の唯一の価値(unser einziger Wert)である」<sup>80</sup>とされる。それゆえに「労働者はその賃金に値づけられるのだから、賃金もまた平等であるべし」<sup>81</sup>、となるのである。しかし、ここにおいても自由主義が一貫して求め続けたもの、すなわち「人間」は完成するに至らない。結局、「市民が競争国家に帰依したのと同様にして、労働者社会の至上権に屈服する」<sup>82</sup>のであり、「人は依然と

---

<sup>74</sup> EE, S. 138. 上 154 頁。

<sup>75</sup> EE, S. 139. 上 155 頁。

<sup>76</sup> EE, S. 139. 上 155 頁。

<sup>77</sup> EE, S. 139. 上 155 頁。

<sup>78</sup> EE, S. 139. 上 156 頁。

<sup>79</sup> EE, S. 143. 上 161 頁。

<sup>80</sup> EE, S. 141. 上 158 頁。

<sup>81</sup> EE, S. 142. 上 159 頁。

<sup>82</sup> EE, S. 146. 上 164 頁。

して、『すべての財の最高の授与者』に仕えんとする」<sup>83</sup>のである。では、どうすれば我々は「人間」になれるのか、それを実現するために完璧な理論展開を行うのが、人間的自由主義なのである。

### (C) 人間的自由主義

人間的自由主義は我々になじみがないものである。まず、人間的自由主義は、先の政治的自由主義と社会的自由主義がともにエゴイストになる側面を持つとする。すなわち、政治的自由主義において「市民階級は人間なるものをその生れの点でだけ自由としたために、その余の点では、この人間なるものを非人間(die Unmenschcn) (エゴイスト(die Egoisten)) の爪牙に任せねばならなかった」<sup>84</sup>し、社会的自由主義においても「市民が国家を利用したのと同様にして、労働者は社会を自己のエゴイスティックな目的のために利用しうる」<sup>85</sup>のである。つまり、人間的自由主義の立場からすればやはり政治的自由主義は自由なのである。その自由さゆえに真なる人間は実現されるはずもない。また、社会的自由主義においては彼らは労働さえ行えば、利益をこうむる。つまり、彼らの内面はエゴイスティック・非人間的でありうるのである。人間的自由主義としてシュティルナーが位置づける自己批判的・批判的「自由主義の者たちにとって、それは許されない。「そもそも、単なる金や財貨だけが所有なのであるのか、それとも、意見なるもの(Meinung)もすべて私のもの・一つの自己なるものなのではあるまいか？」<sup>86</sup>。彼らは社会的自由主義が所有を排しながら、実は内面の自己性においては依然所有されていることに気づく。そのために「意見なるものもすべて、揚棄されあるいは非個人化されねばならない…意見もまた、一つの普遍的なるものに、『人間なるもの』に移され、それによって普遍的に人間的な意見とならねばならないのだ」<sup>87</sup>とされるのである。そして、「自己意志(Eigenwille)と所有(Eigentum)とが無力化する(machtlos werden)のと同様にして、自己性(Eigenheit)もしくはエゴイズム(Egoismus)も一般にそうならねばならぬ」<sup>88</sup>のである。つまり、人間的個人主義においては我々の考えも徹底的に強制されねばならないというこ

---

<sup>83</sup> EE, S. 146. 上 164 頁。

<sup>84</sup> EE, S. 147. 上 165 頁。

<sup>85</sup> EE, S. 147. 上 166 頁。

<sup>86</sup> EE, S. 152. 上 172 頁。

<sup>87</sup> EE, S. 152. 上 172 頁。

<sup>88</sup> EE, S. 153. 上 172-173 頁。

とになる。我々は自らの内面まで人間的にすることによって、そして存在の根本までも人間的にすることによって真に人間なるものになろうとするのである。いわば、ここにおいてエゴイズムからの自由、非人間的なるものからの自由が実現するのである。「こうした仕方、自由主義の円環は完全に閉じられる」<sup>89</sup>のである。それによって、人間は例えば労働についても「労働自体のうちにあらゆる充足を見出すために、これを望んでいる」<sup>90</sup>ようになるのである。シュティルナーは「社会理論のなかでは、批判主義が、一番完全な理論である」<sup>91</sup>とする。「キリスト教の愛の原理、真の社会原理はもっとも純粋な完成をみるに至り、かくて人間から排他と拒斥を除こうとする」<sup>92</sup>この人間的自由主義を、完全な形で「エゴイズムに対する闘いである」<sup>93</sup>とするのである。

だが、シュティルナーにとってこのようなことは実現不可能なのである。我々はエゴイストでしかありえない。それは「私は私の事柄を無の上にすえた」<sup>94</sup>時、すべてを無にすることはできないからである。そこに残るのは精神や人間という概念ではなくエゴイストなるものなのだ。「人間とはすべて『エゴイスト』であり、今述べたようなものとしての人間などというものはあるはずもなく、ただ精神だけというような人間は存在すべくもない」<sup>95</sup>のである。どの人間もエゴイストならキリストを信仰しようが政治的自由主義を信仰しようが、あるいはそれをすべて無としようが、変わりはないと言われるかもしれない。しかし、聖なるものを信じる者、狂者を一人余分に抱えている者をシュティルナーは「自分自身を自己承認しないエゴイスト・不自由なエゴイスト」<sup>96</sup>と呼ぶ。シュティルナーはいう、「君はまた人間より以上でもある」<sup>97</sup>と。シュティルナーはこの自由主義を完成させようとする。「人間なるものが克ちえたようにみえるもの、実はそれもまたただ私が克ちえたものに過ぎないのだ」<sup>98</sup>とし、「[人間と] その余の最高存在すべてが絶滅さ

---

<sup>89</sup> EE, S. 151. 上 171 頁。

<sup>90</sup> EE, S. 156. 上 176 頁。

<sup>91</sup> EE, S. 159. 上 180 頁。

<sup>92</sup> EE, S. 159. 上 180 頁。

<sup>93</sup> EE, S. 159. 上 180 頁。

<sup>94</sup> EE, S. 12. 上 5 頁。

<sup>95</sup> EE, S. 35. 上 34 頁。

<sup>96</sup> EE, S. 47f. 上 49 頁。

<sup>97</sup> EE, S. 150. 上 169 頁。

<sup>98</sup> EE, S. 169. 上 193 頁。

れ、人間学によって神学が覆滅され、神とその恩寵が嘲笑され、『無神論』が一般になること、それがつまり自由主義の完成ということ」<sup>99</sup>なのだとする。これらの狂者を無としたときに、我々は全きエゴイストになるのである。レーヴィットは「シュトラウス、フォイエルバッハ、パウアー、そしてマルクスにとって基本的な意味を持っていた神学と人間学の批判的区別はシュティルナーになるとさらにそれを超える区別へと移行する。つまり、人間についての普遍的な（神学及び人間学的な）本質の規定と、そのつどわれ固有のありうるありかたとの区別である」<sup>100</sup>と指摘しているが、実際本稿のこれまでの解釈からも分かる通り、シュティルナーは、それまでのヘーゲル左派の思想ではヘーゲルを乗り越えられないと自覚していた。シュティルナーの「自由主義の完成」を宣言した上記の文からは、ヘーゲルが完成させた神の時代を真の意味で乗り越え、新たな時代を切り開こうとする意志が伝わってくる。では、全きエゴイストとは何なのか。次章でそのことを見ていくこととしよう。

### 3. 唯一者の概念

#### (1) エゴイズムと自己性

前章で提示した全きエゴイスト、まずはこのエゴイストという言葉の従来のイメージ／シンボルとシュティルナーのそれは異なっていることを確認したい。シュティルナーは全きエゴイストについて、「人間、人道、非利己によって測られるごときエゴイストではなく、——唯一者(das Einzige)としてのエゴイストである」<sup>101</sup>とする。ここで留意せねばならないのが両エゴイストの関係性である。唯一者としてのエゴイストは従来のエゴイストとは意味が異なるのだが、聖なるものに縛られ続ける多くの者にとってはどちらもエゴイストとして判断されるということだ。というのも、彼らにとっては聖なるものを信仰しないものは皆エゴイストであるからだ。そうであるがゆえに、唯一者としてのエゴイストは従来のエゴイストに内包される。しかし、そうであるからと言ってその類似性と相違性に注目するのは全く意味がない。それゆえにシュティルナーは唯一者としてのエゴイストと言ったのである。ただ、唯一者としてのエゴイストと従来のエゴイストとの根本的相違を敢えて説明

---

<sup>99</sup> EE, S. 169. 上 193 頁。

<sup>100</sup> Karl Lowith, a.a.O., S. 380. カール・レーヴィット著、三島憲一訳『ヘーゲルからニーチェへ——十九世紀思想における革命的断絶(下)』岩波文庫、2016 年、276 頁。

<sup>101</sup> EE, S. 173. 上 198 頁。



するならば、それは前章で示した通りのことである。すなわち、直観的に理解しやすい言い方で言えば、「我々がまさに欲望を所有すべきであって、欲望が我々を所有すべきではない」<sup>102</sup>、同様に「我々がまさに精神を所有すべきであって、精神が我々を所有すべきではない」<sup>103</sup>ということ、つまりは聖なるものを無としているか否か、ということに尽きる。精神はもちろん、欲望に取りつかれている者もまた、シュティルナーにとっては全きエゴイストではありえないのだ。それでは唯一者としてのエゴイストはどのような者なのか、見ていこう。そのことを明らかにする前に指摘しておかねばならないことがある。シュティルナーは唯一者をはじめとして彼自身が生み出した存在論的用語を内包的な仕方では定義することを慎重に避け、外延的に定義するに留めている。その理由は後述するが、本稿でも内包的な仕方では定義することは避けることとする。なぜなら、シュティルナーの言葉は内包的に定義された瞬間、もはやその元の言葉とは明確に別物になってしまうからである。

まず、シュティルナーは『唯一者』出版後に、この本への批判に応える形で書いた「シュティルナーの批評家たち」で、「エゴイストの基礎にあるのは関心(*Interesse*)である」<sup>104</sup>と言っている。この関心は単なる関心ではない、「君固有の関心」<sup>105</sup>なのである。では、この関心はどのように現れるのであろうか、そして私にとってどのようにあるのであろうか。エゴイストの性質をエゴイズムということができるが、シュティルナーは唯一者としてのエゴイストの性質を特に自己性(*Eigenheit*)と名づけている。シュティルナーはまず「君はそれらすべての結構なもの(*alle diese schöne Sache*)を所有する自由を望んでいるわけではない……君の所有として、所持することを望んでいる」<sup>106</sup>と指摘する。つまり、いくら自由が与えられていてもそれを実現しなければ意味がない。「私が自由をいかに用いるか、それは私の自己性にかかっている」<sup>107</sup>としたシュティルナーは「自由など無内容である」<sup>108</sup>とする。つまり、我々が望んでいる自由の実現、そこで一番大切なのは、それを実現する自己性と

---

<sup>102</sup> EE, S. 73. 上 83 頁。

<sup>103</sup> EE, S. 73. 上 83 頁。

<sup>104</sup> Max Stirner, *Rezensenten Stirners, Parerga, Kritiken, Repliken, Nördlingen*, 1986, S. 171. マックス・シュティルナー「シュティルナーの批評家たち」良知力・廣松渉編『ヘーゲル左派論叢 第1巻』御茶の水書房、1986年、67頁。

<sup>105</sup> *Ibid.*, S. 171. 同上書、68頁。

<sup>106</sup> EE, S. 183. 下 8 頁。

<sup>107</sup> EE, S. 184. 下 8 頁。

<sup>108</sup> EE, S. 184. 下 8 頁。

いうものなのだ。さて、「このエゴイズム、この自己性、それによってこそ彼らは古い神々の世界を免れ、その世界から自由になりえたのだ……自己性は万物の創造物であるからだ」<sup>109</sup>とシュティルナーはいう。また、「自己性は諸子を諸子自身へと呼び返すのだ」<sup>110</sup>とも彼はいう。つまり、自己性というのは私を私たらしめる何か、そして私の世界を他のものでもない私自身の世界とする何かであると見なされる。「自己性とは要するに——自己所有者を述べる言葉に過ぎない」<sup>111</sup>、つまり私が自由に求めていたものを真に実現させる何かなのである。しかし、この自己性はキリスト教的なもののように、無限の世界へと飛び立たせてくれるようなものではない。「現実のしがらみは、刻々に私の肉体に鞭の筋あとを刻む。しかもなお、私は固有なるものであり続ける」<sup>112</sup>のである。そうであるがゆえに、聖なるものに憑りつかれていた私は、この自己性ゆえにエゴイストでしかありえないのである。先の関心という言葉と併せて考えるならば、私固有の関心のその性質こそが自己性であり、これゆえに、私は私であり続けるのである。では、この現実世界において私が「結構なもの」を所有するに至らせるものは何なのか。シュティルナーはそれは力であるという。

## (2) 力

「私の自由は、それが私の——力であるときにはじめて、完璧となる。しかも、この力によって、私は、一つの単なる自由人であることを止め、一つの自己所有者となるのだ」<sup>113</sup>とシュティルナーはいう。では、この力とは何なのか。シュティルナーは「権利」という言葉でそれを説明する。自由と同様にして与えられる権利、「その権利はすべて同じ疎遠な権利であって、私が私自身に与え奪うところの権利ではない」<sup>114</sup>。ここからも推察できるが、「君の力だけが、君に権利を与える」<sup>115</sup>のである。それゆえに、シュティルナーは次のようにいう。

私の力は、私の所有である。

---

<sup>109</sup> EE, S. 192. 下 18 頁。

<sup>110</sup> EE, S. 193. 下 20 頁。

<sup>111</sup> EE, S. 201. 下 30 頁。

<sup>112</sup> EE, S. 186. 下 10 頁。

<sup>113</sup> EE, S. 196. 下 23 頁。

<sup>114</sup> EE, S. 222. 下 57 頁。

<sup>115</sup> EE, S. 220. 下 53 頁。

私の力は、私に所有を与える。

私の力は、私自身であり、その力によって私は私の所有である。<sup>116</sup>

つまり、力は「私」に「結構なもの」をつかみ取らせる何ものかであるのだ。もう少し詳しく見ていこう。シュティルナーは聖なるものを信仰するか否かで、「私」が持つ力に差があると考える。「神的なるもの、人間的なるもの、等々より以上のものが、君自身に属すること」となり、「唯一的なるものが、君自身に帰属することとなる」<sup>117</sup>時、「自らをより以上のものとみなす」<sup>118</sup>時、「君はより以上〔の力〕を有すること」<sup>119</sup>なり、「己の力を超えるいかなる力も存在せず、と主張する」<sup>120</sup>ことができる。つまり、真に「私の事柄」であるものだけを「私の事柄」とし、そこに生きる時、「私」の力は最も大きいものとなるのである。なぜなら、(引用を再掲すると)「現実のしがらみは、刻々に私の肉体に鞭の筋あとを刻む。しかもなお、私は固有なるものであり続ける」<sup>121</sup>からである。これによってどうなるのか、

そのとき、君は、ただに真的なるものすべてに召命され、人間的なるものすべてに権利を有することとなるにとどまらず、君のものの所有人、すなわち、君が君に固有なるものたらしめる力を有しているものすべての所有人、となるのだ。すなわち、君は、君のものすべてにふさわしく、君のすべてに能力を有することとなるのだ<sup>122</sup>

つまり、その時、「私」は真に「私」として生きることができ、その生を全うできるのである。さらに、シュティルナーは、力は「世界を我々自身のものにしようとしている」<sup>123</sup>という。

世界がわれらのものであるならば、世界はもはやわれらに対立して力をふるおうとすることもなく、ただわれらと共に働くのだ。私の利己が、世界の解放に利害関心を有するのは、世界が——私の所有となるように、ということのためなのだ<sup>124</sup>

---

<sup>116</sup> EE, S. 217. 下 50 頁。

<sup>117</sup> EE, S. 422. 下 314 頁。

<sup>118</sup> EE, S. 422. 下 314 頁。

<sup>119</sup> EE, S. 422. 下 314 頁。

<sup>120</sup> EE, S. 215. 下 48 頁。

<sup>121</sup> EE, S. 186. 下 10 頁。

<sup>122</sup> EE, S. 422f. 下 314 頁。

<sup>123</sup> EE, S. 357. 下 229 頁。

<sup>124</sup> EE, S. 357. 下 230 頁。

ここでの世界とは「君の把握力が達する限りの範囲」<sup>125</sup>である、シュティルナーの所有概念については本稿ではふれないが、それは、力が及んでいる範囲という考えと捉えて問題ない。世界と相互に働きかけ、委ね合うことによって世界が私のものとなった時、私と世界は一つに働く。この時、「万物は君を中心に回り、君が外界の中心であり、思想世界の中心である」<sup>126</sup>と言えるのだ。このような考え方に対して、シュティルナーは独我論に陥っているとの批判が多く浴びせられてきた。しかし、そうではない、シュティルナーのこの考えは決して自分ひとりの世界で完結するものではない。シュティルナーは「人間の本源的状态は、孤立もしくは独在ではなく、共同体(Gesellschaft)だ」<sup>127</sup>と認める。シュティルナーにとっての力はただ頭の中で妄想することでは決してない。シュティルナーは力の源を存在そのものに求める。「力はただただ外化(Äusserung)においてのみ存立するのであり、生命がただの一秒でも『静止』すればもはや生命ではありえないのと同様に、力もまた働かぬままにとどまることはありえない」<sup>128</sup>のである。彼はいう、「要は各人各瞬間に、己れのもてる限りの力を用いている」<sup>129</sup>ことによって「能うかぎり世界を享受し消尽するだけのこと」<sup>130</sup>なのであると。この力の考え方は、シュティルナーが他者との関係を説明する際により明らかになるが、後に論ずることとしよう。ここでは、シュティルナーのいう力が存在に基づいていることが少なくとも明らかとなった。では、次に、シュティルナーのこの存在は何なのか、その力の源である唯一者の考えを見ていくこととしよう。

### (3) 唯一者

この唯一者、我々の根源について、シュティルナーは「もし唯一者を概念すなわち言表されうるものとして捉えようとしても、それは全く空虚な、規定不能の名称としてあらわれるばかりであった、その内容を概念の外あるいは彼方に指し示すからである」<sup>131</sup>と述べている。我々はこれを言葉にすることはできないのである。シュティルナーの存在論はもはや言葉の次元にはな

---

<sup>125</sup> Max Stirner, *Rezensenten Stirners*, S. 159. 「シュティルナーの批評家たち」 57 頁。

<sup>126</sup> *Ibid.*, S. 159. 同上書、57 頁。

<sup>127</sup> *EE*, S. 358. 下 230 頁。

<sup>128</sup> *EE*, S. 382. 下 261 頁。

<sup>129</sup> *EE*, S. 382. 下 261 頁。

<sup>130</sup> *EE*, S. 382. 下 261 頁。

<sup>131</sup> Max Stirner, *Rezensenten Stirners*, S. 150. 「シュティルナーの批評家たち」 47 頁。

いがゆえに、本稿でも内包的な仕方では定義することを避けてきたのであった。住吉はシュティルナーの上記の文を踏まえた上で、「シュティルナーの提起する唯一者の像やその自我意識は、『移ろいゆく私』という表現に集約される」<sup>132</sup>と述べている。住吉の唯一者の解釈は私とは明確に異なるが、この点においては鋭い指摘であるといえるであろう。現にシュティルナーも「自我はすべてであるのではなく、自我はすべてを破壊するのだ、そしてただ、自ら解体していく自我、決して存在するのではない自我——終わりある自我のみが、現実には自我であるのだ……私は、私自身のことを、移ろいゆく自我のことを語っているのだ」<sup>133</sup>と述べている。この移ろいゆく自我とは要するに唯一者特有の仕方では表れる自己性なのである。

では、この移ろいゆく自我とはどのようなものなのか、シュティルナーの移ろいゆく自我を最も特徴づけているのが彼の時間観である。まずは、現在と過去との関係を見ていこう。シュティルナーは「昨日鳴いたがために今日も鳴かねばならず、刻々に君を変容させえないならば、その時、君は自分を奴隷のくびきにつながれ硬直したものと感じるだろう」<sup>134</sup>とする。つまり、過去の私において私は規定されえないのである。過去は私にとっての、現在の私にとっての所有でしかないのだ。であるから、それを利用することも捨て去ることもできる、そういうものになるのだ。では、未来は私にとってどうなのか。

君の存在の瞬間ごとに未来の新しい瞬間が君を招き、かくして、君を自己発展させながら、君は「君から」つまりその時々君から脱れ出る。君が各瞬間にある姿において、君は君の創造物でありながら、しかも、君はこの「創造物」にのめり込んで創造者たる自分を失うことは望まない。君は自ら、君があるよりも高次の存在であり、君自身を超える<sup>135</sup>

ということである。私はその一瞬一瞬で未来の私を創っていく。しかし、このとき、私は何か目標を立てているのでは決してない。「要は、私が私自身を出発点とするか、目標点とするかでは、大いなる相違があるのだ。後者としては、私は私自身を有せず、ゆえに私は自身にとってなお疎遠」<sup>136</sup>であるの

---

<sup>132</sup> 住吉雅美「マックス・シュティルナーの近代合理主義批判（４）」『北大法学論集』43(2)、241-267頁、1992年、254頁。

<sup>133</sup> EE, S. 213. 下45頁。

<sup>134</sup> EE, S. 48. 上50頁。

<sup>135</sup> EE, S. 48. 上50頁。

<sup>136</sup> EE, S. 384. 下263頁。

だ。つまり、今の私がある未来の私を目標として定めたとき、それはもはや私の所有ではなくなってしまっているのだ。つまり、その時、もはやその目標というのは聖なるものになってしまうのだ。それだけではない、「今や問題の要諦は、いかにして人は生を克ちうるかではなくして、いかにしてこれを消費し享受しうるかであり、またあるいは、いかにして人は真実の自我を己れ自身のうちに創出するかではなくして、いかにしてこれを解体し、生き尽くすか、にあるのだ」<sup>137</sup>。シュティルナーは未来ではなく、今の私を解体することに積極的意味を見出しているのである。では、未来とは何なのか。シュティルナーは「可能性(Möglichkeit)と現実性(Wirklichkeit)とは、つねに一致している。人は為さぬところのことは何一つ為しえないし、また同様にして、為しえぬところのことは為しはしないのだ」<sup>138</sup>という。シュティルナーにとってこの瞬間の私は私自身を創造するとき、未来の私を創造するとき、その未来は私に包摂されているのだ。現在において私は未来のいくつかの選択から自らを選ぶわけではない。すでに私の行く先は私によって決められているのだ。では、その私によって決められる場所はどこか。それは創造的無という場所である。

私は私の力の所有人であるのが。私が己れを唯一者として識るときに、私はそれであるのだ。唯一者において、所有人でさえもが、そこから己れの生まれ出でた己れの創造的無(schöpferisches Nicht)へと帰る。私の上なる存在、神であれ、人間なるものであれ、それらすべては私の唯一性の感情を弱めるものであるが、この意識の曙の前ではじめて色あせてゆく。私は唯一者なる私自身の上に、私の事柄をすえる。そのとき、その事柄は、己れ自身を消尽する移ろい死にゆく創造者において立ち、私はかくいうことを許されるのだ。

私は、私の事柄を無の上にすえたと。<sup>139</sup>

私は随所で聖なるものを「無に返す」という言葉を使ってきた。しかし、無とは一体何であったのか、それがここで明らかとなる。それは創造的無なのである。唯一者の根本となる場所、自己性や力が生まれる場所、そして、私の生を消費する場所、それが創造的無なのである。シュティルナーはいう「私のみがひとり抽象でなくあり、私はすべてこのすべてであり、ゆえに抽象もしくは無でさえあるのだ。すなわち、私はすべてであって無であるのだ」<sup>140</sup>と。

---

<sup>137</sup> EE, S. 375f. 下 253 頁。

<sup>138</sup> EE, S. 385. 下 264 頁。

<sup>139</sup> EE, S. 429. 下 323 頁。

<sup>140</sup> EE, S. 397f. 下 281 頁。

創造的無という場所に生きる時、我々は有限なる無限になるのであり、無限なる有限になるのだ。「私は、人間として、人間なるものと発展させるのではなく、私として——私自身、を発展させるのだ。これが、——唯一者の意味であるのだ」<sup>141</sup>というシュティルナーの唯一者の考えには特殊な発展観がある。自らを無の上に置き続けることは自らの存在を常に否定の危機に晒し続けることになる。なぜ、そうであるのに敢えて無の上に置き続けるのか。それによって「私」は創造的無へと至り続け発展することができるからである。ここでは創造的無の考えを深堀りしないが、ニーチェやドイツ神秘主義を踏まえたニヒリズムとの関係や、ここからも推察されるように、従来の語られ方とは異なる形で人間形成論を見ていくことで一層理解されることになる。特に人間形成論は教育哲学の主要テーマなので今後の重要なテーマの一つとなる。

さて、このようなシュティルナーの唯一者の概念であるが、最後に指摘しておかねばならないことがある。そして、これがシュティルナーとニーチェの思想における根本的な違いになる。これも詳しくは創造的無とニヒリズムの関連を考察する機会にふれるが、ニーチェにとっては政治や社会というのはニヒリズムを乗り越える際に根本的な障害とはならない。実際ニーチェを評価する西谷はシュティルナーが社会論・政治論を語るのを、「もとよりシュティルナーはニヒチェと違って、第一義的には社会思想家」<sup>142</sup>であるがゆえであると、社会論・政治論は「人間存在そのものに係はる哲學思想」<sup>143</sup>とは関係ないとしている。つまり、ニヒリズムの問題は政治や社会とは関係なく解決可能というのがニーチェの立場である。しかし、シュティルナーは「個人がそれ〔聖なるもの〕を解体することを許さぬ制度がなおただ一つでも存続するかぎりには、自己性と、私のものの自己への帰属は、未だなお遠しである」<sup>144</sup>という。彼の社会思想と人間存在そのものに関わる哲学は不可分に結びついているのである。そもそも、聖なるものの解体を許さない制度がある限り、「私」は唯一者として生きられないのである。それゆえにシュティルナーの人間形成論は実現しないものとなる。そして、この解体を許さぬばかりか内面にまで押し入ってくるもの、それが教育なのである。ここにおいて、

---

<sup>141</sup> EE, S. 432. 下 315 頁。

<sup>142</sup> 西谷啓治『ニヒリズム』国際日本研究所、1967 年、167 頁。

<sup>143</sup> 同上書、167 頁。

<sup>144</sup> EE, S. 252. 下 95 頁。

シュティルナーが「教育的なもの」<sup>145</sup>を唯一者という実存的概念から一貫して語っていることが理解できるであろう。これらの問題については稿を改めて考察したい。

---

<sup>145</sup> ここでの「教育的なもの」とは教育の存在をもエポケー(判断停止)する領域をもさすことはいうまでもない。